

Bonifac A. WILLEMS y Reinhold WEIER, *Soteriología. Desde la Reforma hasta el presente* en *Historia de los Dogmas*, tomo III, cuaderno 2 c, trad. cast. de Manuel Pozo, revisión teológica de G. Bravo (BAC - Enciclopedias, Madrid 1975).

La publicación de la traducción de los cuadernos de *Historia de los Dogmas* continúa a buen ritmo; con el presente, que recensiamos, ya van seis, lo que hace prever que el ambicioso proyecto de la Biblioteca de Autores Cristianos pueda culminar prontamente.

El contenido de este cuaderno corresponde a su título. Se trata de un estudio histórico sobre el tema de la Soteriología. Se divide en tres partes. En la primera (debida a R. Weier) se examinan las opiniones soteriológicas de los cuatro principales representantes de la doctrina protestante: Lutero, Melancton, Zuinglio, Calvino. En la segunda se estudia la evolución de la doctrina católica desde Trento hasta la teología alemana del s. XIX. En la tercera, finalmente, se examina el área de tiempo que va desde el Concilio Vaticano I, o mejor desde el pontificado de Pío IX, hasta nuestros días. La segunda parte se divide en tres epígrafes. En el primero, después de haber descrito rápidamente la doctrina soteriológica del Concilio de Trento, B. Willems pasa a examinar, uno por uno, los teólogos más representativos: Molina, Belarmino, Suárez, Vázquez, Lugo, los *Salmanticenses*, Ripalda, Juan de S. Tomás, Petavio y Tomasino. Una pequeña parte de este primer apartado está dedicada a la Teología francesa de los ss. XVII-XVIII: se citan tan sólo Malebranche, Tournely y Legrand, y nada se dice de Arnauld y de los jansenistas, de Boussuet y

de Fenelon. Los restantes dos apartados de la segunda parte están, en cambio, reservados a la teología alemana desde la época de la Ilustración hasta casi el final del s. xix: en el primero (§ 6 del cuaderno) se dan noticias de Schwartz, Zimmer, Sailer, Dobmayer, von Baader, Deutinger, Günther, Hermes, Lieberman y del Círculo de Mainz y de H. Klee; en el segundo se habla de la escuela de Tubinga, de von Drey, Hirscher, Möhler, Standenmaier, Kuhn y Schell. La última parte del cuaderno, o sea el tercer capítulo, se abre con un estudio de los teólogos jesuitas del Colegio Romano que enseñaron en la segunda mitad del s. xix —Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin, Kleutgen— y de los trabajos del Concilio Vaticano I. Sigue después un estudio sobre la teología católica entre finales del xix y comienzo de este siglo: Newman, Nutcombe, Scheeben y Billot. Se termina, por fin, con un examen de los antecedentes del Vaticano II (Rivière) y algunas notas sobre el posible desarrollo futuro del tratado (Rahner, Grillmeier, Kessler).

Tratándose de una historia de la Teología, en las 85 densas páginas del cuaderno van constantemente mezclándose dos temas, que vamos a examinar, en cambio, por separado: distinguiremos así, por lo tanto, el estudio del desarrollo histórico del pensamiento teológico, del juicio de fondo sobre la estructura y el contenido del tratado sobre la Redención.

Es preciso afirmar, a modo de premisa, que, aunque los autores parezcan no querer tomar, en principio, ninguna postura acerca de las distintas opiniones que recogen, limitándose a la función de historiadores, sin embargo es evidente que a lo largo de toda la obra late una concepción determinada del quehacer teológico, que es probable derive de la estructura misma del *Handbuch* y de las opiniones de los directores de esta obra colectiva (M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk).

Para ceñirnos a los elementos inmediatamente evidentes del trabajo, diremos que la mayor limitación que hemos notado es la referencia casi exclusiva a la literatura alemana, tanto en el texto como en las notas. Esta elección corresponde sin duda al tipo de público al cual la edición original del *Handbuch* se dirige, pero no deja de influir negativamente sobre la edición castellana, para la cual cabía esperar un enriquecimiento bibliográfico que informara al lector de los manuales y textos de autores españoles, franceses e italianos, sobre el tema. La traducción también, aunque muy cuidada, no deja

de ser, en algunos puntos, algo farragosa, lo que quizá se deba al original. En todo caso, el texto no es de fácil lectura, resulta demasiado denso y comprimido, se echan de menos citas textuales que aclaren y amenicen, y una mayor riqueza bibliográfica en las notas a pie de página.

\* \* \*

Desde el punto de vista histórico la primera observación que queremos hacer se refiere al número de autores examinados. Tal número resulta incompleto. No aparece, p. e., un estudio de Socin ni del socinianismo, aún cuando se hagan referencias a su doctrina. Tampoco se estudia la interpretación de Cristo en el protestantismo liberal o en el modernismo, excepto pocas alusiones. En este sentido el estudio de Lutero, Melanchton, Zuinglio y Calvino queda como "enquistado" en el desarrollo de la teología católica, sin hacer ver su importancia ni sus consecuencias. En el supuesto, que puede también ser criticado, de que interese hablar de las doctrinas protestantes sobre la Redención, echamos de menos un estudio sobre el pietismo, sobre Renan, Sabatier, Harnack, Gunkel, Barth, Cullmann y Bultmann, para no hablar de Hegel y las derivaciones del hegelianismo. Demasiados temas, se dirá. Pero, objetamos nosotros, al hablar de Lutero, Melanchton, etc. sin hacer ver las conclusiones que han derivado, históricamente, de sus premisas ¿no se corre el riesgo de hacer creer al lector que la "teología" protestante de hoy coincida con la de Lutero? Esto, desde luego, sería un mal servicio a la verdad y al ecumenismo (1). Entre los autores católicos no hemos encontrado referencia a Garrigou-Lagrange, Galtier, Xiberta, Mersch, Parente, por lo que se refiere a la parte sistemática, ni a Prat, Grandmaison, Lebreton, Bardy, Lyonnet, por lo que se refiere a la parte positiva, mientras que dichos autores merecían, por lo menos, el honor de una mención.

Un capítulo aparte merece el Magisterio. En el cuaderno se habla del Concilio de Trento (p. 34-35), pero se citan sólo, en nota, los trabajos preparatorios de Andrés Vega y de Se-

(1) Una puesta al día sobre la teología protestante actual se puede encontrar en G. OGGIONI, *Il misterio della redenzione*, en *Problemi ed orientamenti di Teologia Dogmatica*, vol. 2 (Milano 1957), p. 280-299 y L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption* (Tournai 1953).

ripiando sobre el Decreto *de justificatione*, sobre todo por lo que se refiere al cap. 7. Willems sintetiza así —apoyándose en H. Küng y A. Grillmeier— su opinión: “al hacer un juicio sobre el Concilio de Trento, no debía llegarse a la conclusión equivocada de que el concilio habría reducido la redención a un proceso en el hombre (H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, p. 218-231). Es cierto —sigue Willems— que esta acentuación polémico-unilateral del Tridentino es síntoma (y causa) de que la teología occidental haya unido más la soteriología (también después del concilio) con la doctrina de la gracia que con la cristología (A. Grillmeier, en *Mysterium salutis*, III/2, Einsiedeln 1969, p. 383)” (2). Ahora bien, al hablar del Concilio de Trento y, en general, de la controversia con los protestantes, habría que citar también aunque fuese de pasada, la bula *Exurge Domine* de León X, y el examen de los textos conciliares debería extenderse al Decreto sobre el pecado original y a la totalidad del Decreto *de justificatione* (y no sólo al cap. 7). Habría además que tener en cuenta el Decreto de SS. *Missae sacrificio* y el Decreto de *indulgentiis*, así como, en los mismos años, la condenación de los socinianos por parte de Pablo IV.

Es cierto que el Magisterio solemne y extraordinario no tuvo ocasión de pronunciarse sobre el tema de la Redención, después de Trento, pero Willems no cita numerosos documentos del Magisterio ordinario de primaria importancia. Queremos recordar aquí la Encíclica *Tametsi futura* de León XIII, la *Miserentissimus Redemptor* de Pío XI, la *Mystici Corporis*, la *Mediator Dei*, la *Sempiternus Rex* y la *Haurietis aquas* de Pío XII, la *Profesión de Fe*, o *Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI, que tienen todos gran interés por lo que se refiere a la Soteriología. También los documentos citados hubieran

---

(2) Aparte de que del libro de *Mysterium salutis* existe una edición castellana (Madrid 1969), y que Grillmeier parece más bien contraponer una visión trinitaria de la salvación (que sería la visión bíblica) a una visión conectada con la salvación individual, queremos hacer dos observaciones. Ante todo que, como el mismo Grillmeier admite, la soteriología está conectada con el tema de la Gracia ya en los escritos de los Padres tanto orientales como occidentales (piénsese, p. ej., en S. Atanasio), y, en segundo lugar, que la teología “occidental” después del Concilio de Trento suele tratar el tema de la Salvación después de la Encarnación, siguiendo el esquema de la *Summa* de S. Tomás, como desarrollo de las qq. 46-50, sobre la Pasión y la Muerte de Cristo.

requerido un juicio más detenido. El magisterio de S. Pío X, de extraordinario valor por enfrentarse con el modernismo, merecía más espacio: faltan en el cuaderno referencias concretas al decreto *Lamentabili*, a la *Pascendi* y nada se dice de la Enc. *Ad diem illum* sobre el mérito de Cristo y de la Santísima Virgen. De Pío XII sólo se cita la *Humani Generis* por lo que se refiere a las relaciones entre Naturaleza y Gracia, pero sin valorar otros temas de la Encíclica como el relativismo dogmático, el pecado original y la *satisfactio* de Cristo.

Para dar una idea de lo que quieren decir estas omisiones, hay que considerar que Willems dedica una página entera a comentar la tesis doctoral de Hans Kessler, *Die theologische Bedeutug des Todes Jesu* (Düsseldorf 1970). No dudamos que la obra de Kessler sea, al menos así parece, uno de los productos más significativos de la Teología después del Concilio Vaticano II, y que merezca un comentario más amplio que el que se dedica a Medina, Belarmino, Petavio, o a los *Salmanticenses*, pero nos preguntamos sobre las razones de fondo que justifiquen el hecho de que a Kessler se dedique un espacio casi doble que al comentario del Vaticano II.

En cuanto a la exposición de los autores protestantes (Lutero, Melanchton, Zuinglio y Calvino), nos parece que es premiosa, complicada y no excesivamente clara. Quizá esto se deba a nuestra poca familiaridad con su pensamiento, pero Weier hubiera podido, con un poco de paciencia, ayudar al lector no alemán a penetrar en tan enrevesadas personalidades. Nada se dice, p. ej., del contexto cultural en el cual estos autores se movieron, y, sobre todo, nada se dice de su postura de fondo en filosofía, cuando esto, nos parece, ayudaría mucho a comprender el porqué de sus herejías. Weier se limita a exponer el pensamiento de los autores protestantes, pero sin conexión con la historia y, sobre todo, sin crítica. Para los que recuerdan las luminosas páginas de J. Maritain sobre Lutero en *Tres Reformadores*, el contraste no puede ser más absoluto. Al final de la lectura queda la impresión que los protestantes han dicho muchas cosas muy complicadas y, en el fondo, no tan distantes de la doctrina católica. Conclusión que no puede ser más lamentable, intelectual e históricamente.

Nos hemos sorprendido en cambio de encontrar entre los distintos teólogos a algunos autores, como Malebranche, que pertenecen más bien a la historia de la filosofía o de la cultura europea. Tanto más, cuanto no se nos dan otras infor-

maciones sobre el desarrollo de la teología en los países latinos entre el s. xvii y el s. xix. Hay, en la obra de Willems, como un salto que va desde los primeros teólogos de la Sorbona hasta Rivière.

\* \* \*

Si hasta ahora hemos enjuiciado la cantidad y la presentación de los datos en la obra de Weier y Willems, queremos ahora valorar el esquema en el cual los datos se van a situar. En primer lugar se observa una desconfianza constante hacia el Magisterio, que se manifiesta con una serie de juicios negativos. El Concilio Tridentino recibe, como hemos visto, la acusación de haber unido la Soteriología más con la doctrina de la Gracia que con la Cristología. El Concilio Vaticano I no habría —según Willems— sino aceptado las opiniones de la “escuela romana”, que quería oponerse a las opiniones doctrinales que nacieron en Alemania durante los últimos decenios del s. xix. No sale mejor parado el Magisterio de los Romanos Pontífices. Aparte lagunas y omisiones, parece casi —a tenor del cuaderno— que la condenación por Gregorio XVI de las teorías de Hermes se debe a una “rencilla” entre teólogos alemanes de distintas escuelas (p. 51-52); la condenación de Günther se debería igualmente a las maniobras de Kleutgen y del obispo de Colonia, von Geissel; sobre el *Syllabus* y la *Quanta Cura* se cita un duro juicio de Newman, preocupado —se dice— del “riesgo de un obscurantismo eclesiástico” (p. 73). León XIII no quiso sino hacer triunfar la neoescolástica, promoviendo su instancia también con medidas prácticas. Del modernismo y de S. Pío X se dice: “Hombres como Loisy y Blondel, en Francia, Tyrrell en Inglaterra o Buonaiuti en Italia, trataban de romper la posición monopolizadora de la neoescolástica, que se imponía, pero fue inútil, ya que se sintió cada vez más poderoso el centralismo eclesiástico también en el ámbito científico-teológico (“juramento antimodernista” 1910; DS 3537 ss)” (p. 72). De la encíclica *Humani Generis* se afirma que quiso criticar tanto a Teilhard de Chardin, que —según Willems— es uno de los teólogos (sic!) más destacados de nuestro siglo, como a otros que habían procurado explícitamente relajar la teoría tradicional sobre la relación de naturaleza y Gracia. Sin embargo —se añade— el problema continuó (p. 80).

Todo parece reducirse, en este estudio del Magisterio, a una constante histórica de tipo maniqueo: la lucha entre la "teología romana" y la "teología alemana". La primera perseguiría mantener inmutable el modo de hacer teología, la segunda estaría abierta a las exigencias de la filosofía europea posterior a Descartes.

Como se puede apreciar, nos enfrentamos con una serie de afirmaciones que constituyen el sustrato de toda la obra y que merecen un comentario detenido.

1. Desde el punto de vista teórico, la afirmación más importante es la aceptación de la tesis de Rahner. Dice a este propósito Willems: "Karl Rahner, S.I., uno de los teólogos eminentes durante el concilio Vaticano II, pudo, por consiguiente, explicar la acción redentora de Dios como un 'poder y dinamismo del hecho del mundo, que se mueve así en su autotranscendencia hacia su consumación' (*Sacramentum mundi* IV, p. 594-595). Rahner —sigue Willems— busca una síntesis entre una soteriología encarnacional, que sería por sí sola demasiado objetivo-cósmica, y una soteriología estauro-lógica, que sola sería demasiado jurídica (*Ibid.* I, p. 1164)". Rahner, según Willems, calificaría la oferta salvadora de Dios como un "existencial sobrenatural" determinativo de la naturaleza humana (*Ibid.* I, p. 1170) (p. 81).

Detengámonos un momento. Aparte de lo abstruso de los términos empleados (soteriología encarnacional, autotranscendencia, objetivo-cósmica, etc), late, en todo lo que se dice, un error metafísico radical: la naturaleza humana se determina no por la oferta salvadora de Dios, sino por la *creación* de Dios. No se puede forzar la "determinación" (¿esencia? ¿definición?) de la naturaleza humana hasta incluir en ella la sobre-naturaleza, que es precisamente algo *gratuitum et superadditum*, a menos de perder de vista el carácter gratuito de lo sobrenatural. Ni sirve, para justificar esta inclusión, hablar de lo sobrenatural como de algo solamente "existencial", porque algo existencial, en cuanto existencial, no entra en el *quid est* del hombre, a menos de confundir la esencia con la existencia, que es con toda probabilidad, precisamente lo que hace Rahner. De aquí las conclusiones: o decir (como De Lubac) que también lo natural es gratuito, y no se ve entonces cómo evitar caer en el pelagianismo, o afirmar que lo sobrenatural, de hecho por lo menos, no es gratuito sino necesario, y se cae entonces en el error de Bayo.



En cualquier caso el equilibrio de términos, el recurrir a formulaciones vagas, intuitivas, imprecisas, más que ayudar difícilmente, y no disipa, desgraciadamente, la sospecha de una especie de panteísmo espiritualista.

Es evidente que Willems es favorable a la liquidación de lo que él llama el esquema jurídicista de la Salvación, en favor de una valoración "positiva" de la obra redentora, subrayando más el aspecto de mérito y de elevación encerrados en la Encarnación, que no la satisfacción. Pero, aún aceptando este punto de vista en lo que tiene de justo y valioso, no se entiende entonces la tentativa de revalorizar los pensadores protestantes, que llevaron el esquema jurídico hasta sus últimas consecuencias; piénsese p. ej. en Grotius, que Willems ni siquiera cita. Cabe la sospecha de que, mientras se acusa a los autores católicos de juridicismo, subrayando mucho los textos que favorecen esta acusación, los autores protestantes son, en cambio, tratados con una extremada delicadeza, matizando todo lo posible sus afirmaciones.

La postura "existencial-dinámica" frente a la Gracia lleva a Willems a disolver toda trascendencia de lo sobrenatural; por esto, en su obra, a partir de una cita de una frase de Congar en el comentario a la *Gaudium et Spes* (LthK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, vol. 3 (Friburgo 1968) 402), en la cual se dice que la separación entre Gracia y naturaleza es consecuencia de una mala interpretación del pensamiento de Santo Tomás, que partió de Cayetano y Suárez (p. 83), se llega a la difusión de las ideas de Kessler, para el cual "Jesús es la forma de existencia terrena del amor de Dios, instrumento espontáneo de su amor, que 'liberado a sí mismo, recorre El mismo el camino del amor sin reservas' (H. Kessler, o. c., p. 336)" (p. 82), para desembocar, por fin, en la "teología política" de J. B. Metz y en la "teología de la liberación" (p. 83).

2. La disolución de lo sobrenatural en lo "natural-histórico", que es el fruto lógico del principio de inmanencia en el ámbito teológico, está disfrazada, en el cuaderno que recensamos, bajo el favor prestado a la tesis escotista acerca del fin de la Encarnación. La aversión hacia la tesis de la Encarnación motivada por el pecado original se manifiesta sobre todo en los juicios negativos acerca de S. Anselmo, al cual se achaca, empleando palabras de Kessler, una interpretación simplificada "que no sólo ha tomado la idea de



satisfacción como metáfora, sino que la ha colocado en el centro de su soteriología como declaración sistemáticamente válida" (H. Kessler, o. c.) (p. 82). Por otro lado, y la cosa no deja de ser desconcertante, Weier, en su estudio sobre los pensadores protestantes, no deja de notar que Lutero, Melanchton, Zuinglio y Calvino no hacen sino desarrollar las ideas de S. Anselmo, que llenan, eso sí, de una nueva visión del hombre. De este modo se saca la idea de que, por un lado, los protestantes son los que están perfectamente en línea con la tradición teológica de la escolástica, aunque sea en su vertiente nominalista, y que, por otro, la teología debe ahora batir un camino totalmente distinto.

Vale la pena recordar que la noción de "satisfacción" tiene rango teológico; habiendo sido empleada en el Conc. de Trento (la causa meritoria de nuestra justificación es Cristo, *qui... sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Dei Patri satisfacit*) y por el papa Pío XII en la Enc. *Humani Generis*, ha encontrado su confirmación en la explicación que la Enc. *Mediator Dei* y la *Profesión de fe* de Pablo VI dan de los cuatro fines del Sacrificio de Cristo: latréutico, eucarístico, expiatorio e impenetratorio. La satisfacción está íntimamente conectada con el tema de la redención, del rescate, de la liberación del pecado. Vale la pena recordar que el papa Pablo VI pidió a los compiladores del "Catecismo Holandés" que no se dejara ambigüedad alguna en lo que se refería a la naturaleza de la satisfacción y del Sacrificio ofrecido por Cristo al Padre para borrar nuestros pecados y reconciliar los hombres con El (Cfr. C. Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios, comentario teológico*, BAC, Madrid 1968, p. 101). No se puede poner, en el mismo plano, como parece hacer Willems, una afirmación que es, por lo menos, del Magisterio ordinario y universal y una opinión personal de algunos teólogos.

3. Otro elemento clave del esquema histórico de Willems es lo que él llama "la crisis del siglo XIX" o sea la tentativa de introducir, en la elaboración teológica, las categorías de la filosofía kantiana o hegeliana. El experimento de la teología alemana del s. XIX, según Willems, fracasó por dos motivos: primero por las divisiones internas, los rencores y las envidias, que existían entre los teólogos y los obispos en Alemania, y, en segundo lugar, por la hostilidad de la "escuela romana", sobre todo de Kleutgen. En este sentido la conde-

nación de Günther y de Hermes parece ser, siempre según Willems, un producto de malentendidos, y habría que salvar de la condenación la validez de fondo de su orientación teológica, aún admitiendo que pueda haber en ellos alguna expresión exagerada.

Dos frases caracterizan el pensamiento de Willems sobre la postura del Magisterio acerca de la teología alemana. Hablando de la tendencia del Concilio Vaticano II, dice: "además fue importante que no prevaleciera el elemento defensivo-apologético, sino el positivo-pastoral, de forma que también pudieran contribuir a profundizar en la reflexión de la fe los resultados de la filosofía moderna, apartada por autoridad hacia la mitad del siglo XIX" (p. 77). Y en las conclusiones (p. 83) añade: "entonces se decidió más por la autoridad que por vía de continuadas discusiones".

Prescindiendo de que, en el caso del Magisterio, decidir por autoridad no es algo menos noble o menos válido, sino precisamente el ejercicio de su función específica, hay que decir que el juicio del Magisterio apuntaba a una radical oposición entre la filosofía kantiana y post-kantiana (y no de toda la filosofía moderna), y la teología católica. Esta oposición no deriva de una consideración prudencial o de conveniencia, sino de la absoluta imposibilidad de fundar racionalmente o filosóficamente la teología en un ámbito imanentista. No podemos pensar que Kant, Fichte, Schelling y Hegel fueran unos ingenuos. Ellos se situaron fuera de la teología católica en su mismo punto de partida, y eran conscientes de ello, por lo menos en el sentido de que se daban cuenta de que rompían con el modo tradicional de hacer teología. En ellos, sencillamente, no caben ni la noción de Creación ni la de Revelación, porque Dios ha sido completamente absorbido en la inmanencia ética, espiritual o histórica, del hombre. Intentar compaginar el pensamiento filosófico idealista con la Verdad Revelada es querer hacer convivir dos visiones absolutas, irreductibles y contradictorias, bajo el mismo techo. Es cierto que el Magisterio no dijo lo que ahora acabamos de escribir, pero esto se explica porque sus intervenciones, que querían limitarse al ámbito teológico, señalaban solamente las consecuencias heréticas de unos principios equivocados. En este sentido, el complemento de las condenaciones de Hermes y Günther es precisamente la señalización positiva de la filosofía tomista como línea de orientación para una recta teología.

4. El adoptar una postura favorable al inmanentismo filosófico, aunque sea sólo por consideraciones "pastorales", lleva a Willems a hablar de unos teólogos "romanos" conservadores, opuestos a los demás teólogos, prudentes y progresistas. Esta es una distorsión histórica patente. No se puede reducir el Magisterio de Pío IX o de León XIII a las opiniones personales de Franzelin, Kleutgen, Passaglia y Billot. Además es de desear que esta desgraciada terminología ("teología romana") desaparezca. La Teología o es "católica" o no es teología, y los documentos del Magisterio no reciben su valor de la categoría intelectual del redactor, sino de la aprobación del Romano Pontífice. Rebajar el contenido del Magisterio a una opinión de escuela puede ser una coartada para hacer caso omiso de sus normas, recurriendo al *slogan* fácil del pluralismo. Además se asistiría a un pluralismo *sui generis*, de doble cara: mientras frente al Magisterio cabría adoptar una postura disconforme, no cabría, en cambio, someter a crítica la filosofía moderna, que debería ser incorporada en bloque a la metodología teológica. La tesis de Kessler es ejemplar a este respecto. Antes el autor afirma que el valor expiatorio de la muerte de Cristo "representa sólo una entre otras posibles interpretaciones", y después se añade ya que "la soteriología (debe)... prescindir de utilizar en adelante imágenes tradicionales como la de sacrificio expiatorio o rescate con respecto a la redención, ya que les falta el correlato empírico" (p. 82).

5. Otro aspecto de la desconfianza, con la cual Willems trata la visión que de la Soteriología se tiene fuera de la teología alemana, es representado por algunas alusiones a las devociones populares que derivan de la consideración de la Redención. Así, p. ej., en la p. 78 se dice: "Algunos teólogos, pero sobre todo los predicadores y la piedad popular, han superacentuado, según Riviére (*Le Dogme de la Rédemption* (Paris 1914), p. 296-297) el elemento penal. Frente a esto debe subrayarse más el elemento moral". Ahora bien, Riviére, en el libro citado, dice exactamente lo contrario! He aquí el texto: "Les sources de la révélation nous montrent la Rédemption à la fois sous un aspect pénal et sous un aspect moral: tous deux ont leur fondement dans la mission concrète du Christ et contribuent à nous éclairer sur la signification de son oeuvre salutaire; l'un et l'autre amorcent assez bien une spéculation correspondente et, de fait, on les

trouve respectivement à la base de ces théories de l'expiation et de la réparation dont l'histoire est déjà longue dans la pensée chrétienne. ...Il ne saurait, par conséquent, être question ici de ce rationalisme mesquin ou de ce vague piétisme que ramènent la Rédemption à une action toute morale et subjective du Christ sur nos âmes. Pour nous, la vie et la mort du Christ ont une valeur devant Dieu; elles jouent un rôle dans le rétablissement de l'ordre surnaturel et la réparation du péché: elles posent, en un mot, les conditions objectives de notre salut". Cualquier lector entienda con facilidad que Rivière se opone aquí a los socinianos, al pietismo inglés y a los protestantes liberales, que hablaban de Cristo como hombre ejemplar, y subraya con fuerza la realidad del Sacrificio redentor.

Lo mismo cabe decir acerca de otra afirmación de la página siguiente (p. 79): "Asimismo, predicadores y místicos católicos se sirvieron a veces inconscientemente, de esta teoría (la teoría penal)", y se cita Rivière o. c., p. 231-240 y art. *Rédemption*, en DTC 13, 1971. También esto es falso. Lo que dice Rivière es que *algunos* predicadores, en su entusiasmo oratorio, han subrayado tanto el carácter de venganza de Dios en la muerte de Jesús, para fomentar el aborrecimiento del pecado, que han repetido, inconscientemente, ideas y temas luteranos. Pero, añade Rivière, "Faut-il maintenant rendre responsable de ces déplorables excès le système entier de l'expiation pénale et condamner l'idée même à cause des applications fâcheuses qu'elle a reçues? Rien ne serait plus injuste, ni plus loin de notre pensée". Y en el artículo del DTC (por cierto del vol. 13 y no 20 como aparece en todas las citas de Willems), Rivière aclara que el nombre de expiación penal debe reservarse a la explicación que da la ortodoxia protestante actual, mientras que la explicación católica debe llamarse el "sistema de la reparación", que es lo que San Anselmo difundió y defendió. Además, añade Rivière, "quelques théologiens catholiques, moins peut-être par leurs affirmations que par leurs réticences, ont pu donner l'impression d'en rester là"; la delicadeza de esta afirmación contrasta con la expresión de Willems "La teoría de la expiación fue defendida algún tiempo por Christian Pesch, S. I., así como por J. Lamine y A. d'Alès, S. I.". En cualquier caso, esto es el pensamiento de Rivière, la teoría de la expiación penal es cierta,

aunque incompleta, y su parte válida está precisamente en que Cristo sufrió y murió para eliminar nuestros pecados. "Si donc le fait de l'expiation est à retenir, il n'est pas moins sûr que le système de l'expiation doit être dépassé". La simplificación que reduce la piedad popular a un producto del sistema de la expiación es, por lo tanto, evidentemente errónea.

6. Por último, Willems se apoya, para defender su opinión, sobre el nuevo clima, el cambio de mentalidad que habría introducido en la Teología el Concilio Vaticano II. Según este clima —dice Willems— habría que empezar a pensar que fueron "precipitadas las decisiones teológicas que se tomaron hacia la mitad del siglo XIX" (p. 81). No sólo esto, sino que el cambio sería de tal alcance que sólo el futuro nos permitiría comprobar "si este concilio ha significado realmente lo que muchos esperan y otros temen: un cambio radical en la vida de la Iglesia y de la teología" (p. 83).

No sabemos si Willems considera al Papa Pablo VI como uno de los que temen que el concilio haya significado un "cambio radical", pero nosotros, mirando con serena confianza a la maravillosa labor del último de los Concilios Ecu­ménicos, nos adherimos totalmente a la enseñanza del Romano Pontífice "un secondo dovere... subito noi promettiamo di compiere: ed è la fedeltà al Concilio. Esso ci impegna. Dobbiamo comprenderlo; dobbiamo seguirlo. E, professando questo proposito di fedeltà a quanto il Concilio ci insegna o ci prescrive, sembra a Noi doversi evitare due possibile errori: primo quello di supporre che il Concilio Ecumenico Vaticano Secondo rappresenti una rottura con la tradizione dottrinale e disciplinare che lo precede, quasi ch'esso sia tale novità da doversi paragonare ad una sconvolgente scoperta, ad una soggettiva emancipazione, che autorizzi il distacco, quasi una pseudo-liberazione, da quanto fino a ieri la Chiesa ha con autorità insegnato e professato, e perciò consenta di proporre al dogma cattolico nuove ed arbitrarie interpretazioni, spesso mutuate fuori dell'ortodossia irrinunciabile, e di offrire al costume cattolico nuove ad intemperanti espressioni, spesso mutuate dallo spirito del mondo; ciò non sarebbe conforme alla definizione storica e allo spirito autentico del Concilio, quale lo presagì Papa Giovanni XXIII. Il Concilio tanto vale quanto continua la vita della Chiesa; esso non la interrompe, non la deforma, non la inventa; ma la confer-

ma, la sviluppa, la perfeziona, la *aggiorna*" (PABLO VI, *hom.* 8-XII-1966, en el 1.<sup>o</sup> aniversario de la clausura del Concilio en *Insegnamenti di Palo VI*, IV, 1967, p. 622-623) (3).

CL. BASEVI

(3) Consideramos muy importante este punto. Por esto nos permitimos traer a colación otras frases significativas de Pablo VI. "Non sarebbe perciò nel vero chi pensasse che il Concilio rappresenti un distacco, una rottura, ovvero, come qualcuno pensa, una liberazione dall'insegnamento tradizionale della Chiesa... Vi è chi si domanda quale sia l'autorità, la qualificazione teologica, che il Concilio ha voluto attribuire ai suoi insegnamenti, sapendo che esso ha evitato di dare definizioni dogmatiche solenni, impegnanti l'infallibilità del magistero ecclesiastico. E la risposta è nota per chi ricorda la dichiarazione conciliare del 6 marzo 1964, ripetuta il 16 novembre 1964..." (audiencia del 12.1.1966, *Insegnam. cit.*, p. 699-700). "Non bisogna cedere alla tentazione di credere che la novità, derivate dalle dottrine e dai decreti conciliari, possano autorizzare qualsiasi arbitrario cambiamento e possano giustificare iniziative libere e irresponsabili... Bisogna essere profondamente convinti che non si può demolire la Chiesa di ieri per costruirne una nuova oggi; non si può dimenticare e impugnare ciò che la Chiesa ha finora insegnato con autorità per sostituire alla dottrina sicura teorie e concezioni nuove, personali ed arbitrarie" (audiencia del 16.11.1966, *Ibid.*, p. 900-901); "Huiusmodi autem sollicitudo de doctrina fideliter servanda, quae proximi Concilii initio tam graviter declarata est, hoc etiam tempore, quod Concilium sequitur, permanere debet... quanto graviora sunt pericula, quae hodie idem depositum in discrimen adducunt; pericula dicimus quae immania sunt ob huius aetatis mentis habitum a religione alienum, eademque insidiarum plena; utpote quae in ipsius Ecclesiae sinu oriuntur nonnulorum magistrorum et scriptorum opera, qui, dum contedunt doctrinam catholicam novis viis ac modis exprimere, saepe tamen magis cupiunt fidei dogmata ad profanas cogitandi loquendique rationes accomodare, quam normis magisterii ecclesiastici obtemperare; quo fit, ut eorum opinio libere pervulgatur, qui arbitrantur fas esse, verae doctrinae postulatis neglectis, ex fidei veritatibus eas tantum deligere, quae privato iudicio ac nativa cuiusvis hominis propensione admittendae videantur, ceterasque vero respuere: quasi morum conscientiae, liberae suorumque actuum dominae, iura sua vindicari liceat adversus veritatis iura, quorum prima ea recensenda sunt, quae ad divinam revelationem pertinent (cfr. Gal 1,6-9), itidem quasi sacrum doctrinae Ecclesiae patrimonium ita retractari fas sit, ut christianae religioni novae sententiarum significationes adiciantur longe discrepantes a theologiae rationibus, quas germana traditio, pro sua erga Dei verbum summa reverentia, dilucide descripsit" (I. Sínodo de los Obispos, Disc. inaugural: 29.9.1967, en *Insegnamenti di Paolo VI*, V, p. 454).